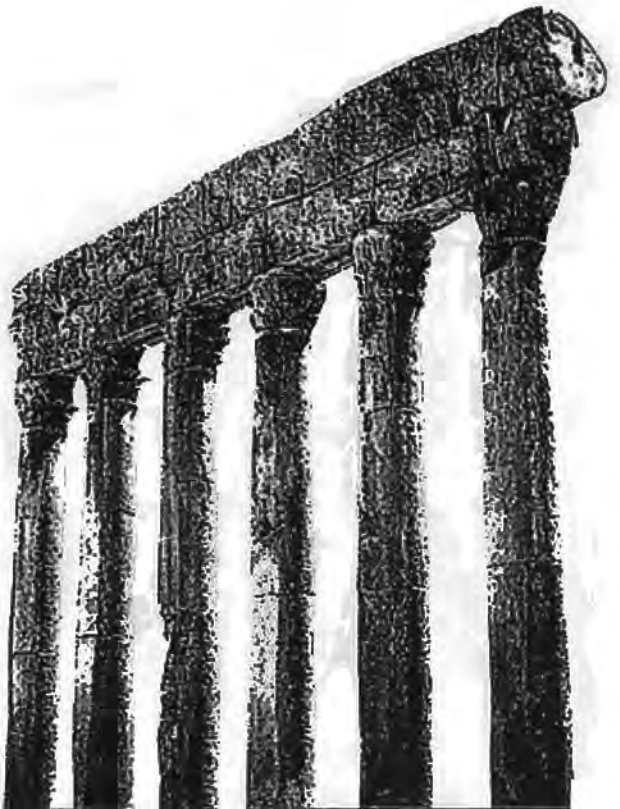
LIMES
9-10 / 1997-1998
CENTRO
DE ESTUDIOS CLÁSICOS
UNIVERSIDAD
METROPOLITANA DE CIENCIAS
DE LA EDUCACIÓN

Mysterion y *Numen:* dos categorías semánticas en la antigüedad clásica

Carlos A. Disandro



Mysterion y *Numen:* dos categorías semánticas en la antigüedad clásica

Carlos A. Disandro
Ex profesor de las Universidades de
Córdoba, Buenos Aires y La Plata
Argentina

PARA DESENTRAÑAR LAS COMPLEJAS REferencias semánticas que recelan estos dos términos, en el sentido lingüístico, religioso-teológico, cultural, en el área de la antigüedad clásica, debemos previamente proponer un repartimiento crítico inexcusable. Con él perfilaremos de modo sucinto el punto de vista del disertante, y omitiremos entonces aclaraciones innecesarias para el discurso filológico propiamente dicho. Cuando se trata de vocablos que corresponden en la religión antigua a campos semánticos de extraordinaria repercusión espiritual y cultural; cuando los trasfondos arcaicos de esos términos escapan a la nítida reconstrucción etimológica y semántica, y cuando esa incertidumbre traslada sus resonancias desde la vasta expansión de orígenes incógnitos a contextos de más claro perfil histórico, adviértense en las modernas tendencias interpretativas tres corrientes fundamentales:

a) La perduración del positivismo filológico-histórico-lingüístico;
b) El predominio de una fenomenología derivada fundamentalmente de la lingüística histórica de método comparatista;
c) Una relectura estructuralista, que procura o bien inducir un contexto de valores arquetípicos, o bien incluir el problema en una previa discriminación sincrónica, que permita resolver justamente

la cuestión considerada, en este caso la que plantean los dos términos *mysterion* y *numen*.

Por comodidad denominaremos las tres perspectivas: positivismo filológico, historicismo lingüístico, estructuralismo de las manifestaciones religiosas de la antigüedad. Pero ninguno de los tres modelos por separado agota el contenido histórico del campo lingüístico considerado. Por otra parte, en las tres constancias críticas funcionan por cierto postulados histórico-filosóficos que no es del caso mencionar y calibrar aquí. Sólo anoto que cambiando esos postulados, se cambia desde luego el decurso de las indagaciones, la naturaleza de las cuestiones correspondientes, en fin, ciertas conclusiones que se imponen por el origen mismo de la investigación. Sin afincarnos pues en una escuela determinada y sin relegar contextos críticos valiosos, sea cual fuere el punto de vista del investigador, retomamos todos esos recursos según una relectura humanística, que consolide en nuestro medio concreto y precario las ciencias de la antigüedad clásica y con ellas el método de reconstrucción histórica, que permita a su vez una relectura de la realidad espiritual del hombre argentino. Vida y ciencia, según Séneca, están íntimamente ligadas, de modo que la vida encuentre en la ciencia la autopotencia de su propia interioridad constructiva y que la ciencia encuentre en la vida la dimensión cabal de una obra de arte, que pugna por expresar siempre lo que la ciencia contempla como un lejano ideal. En este sentido llamo la atención sobre dos parámetros generalmente ausentes de nuestros estudios clásicos: el de la religión antigua y el de la historia griega o romana. Ambos, sin embargo, expresan desde luego la realidad misma del hombre antiguo.

2

Cada una de las orientaciones críticas mencionadas y otras que pudieran definirse o agregarse proponen sus resultados congruentes o contradictorios, porque todas ellas reinterpretan de algún modo el *sensus* constructivo e implícito. Lo que las diferencia, en último análisis, es la concepción del *sensus* mismo.

Ahora bien, si aceptamos el postulado de que el *sensus* tiende a desplegarse, pero también a concentrarse, podríamos redefinir ciertos estratos religiosos a través de centros semánticos en que convergen o de donde divergen categorías de recepción intramundana, o por donde se proyecta la interacción de espíritu y natura en una determinada congruencia figurativa.

Despejemos en primer lugar ciertos perfiles característicos de la religión griega y de la religión latina. La primera, como todo lo griego, tiene tendencia a multiplicar, articular, informar y conformar según totalidades constructivas que corresponden siempre a inhabitaciones del ente en la semántica. En este sentido la religión griega es siempre tectónica, articulante, theomórfica y por ende exalta la figura del hombre en la expresión de la deidad. La discutida sentencia de Demócrito ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὃ ἴδμεν

(el hombre es lo que vemos), podría trocarse en θεός ἐστιν ὃ ἴδμεν (Dios es lo que vemos).

La religión latina en cambio, anterior al período de la confluencia griega, es una *enérgeia* insumente que se manifiesta en la puridad de la *enérgeia* lingüística, o según nuestro vocabulario en la semántica religiosa. En este sentido la religión latina es vibración comunicativa de un *holon* indehiscente, infragmentable; no es ni theriomórfica, ni anthropomórfica, ni theomórfica, a semejanza de *Tellus* que no separa su energía en centros ónticos independientes y que, siendo la sede de la vida totalizadora, la sostiene desde su potencia unificante. Así la religión romana de los orígenes construye el universo y la experiencia religiosa como una patencia y una recuperación de ese centro irradiante, que corresponde a la germinación en la oscuridad telúrica, en la oscuridad del seno maternal. Concluyamos pues: la religión griega es tectónica, la romana oatenciante. La religión griega tiende a la patencia de las formas, la romana a la patencia de las energías comunicantes. La religión griega de las formas es una diacronía de figuras teogónicas, ónticas, divinas, de los entes que se recortan en el ente parmenídeo. Multiplicidad de los entes y unidad del ente están supuestas en la *Teogonía* hesiódica, desde el Abierto fundante, es decir *Khaos*, hasta el advenimiento de las Musas. La religión romana, en cambio, resulta una expresión de niveles más o menos insumentes de la totalidad sincrónica. La religión griega es sustancialmente una religión de la lumbre configurante; la romana, de la penumbra generativa. Finalmente, la religión griega define siempre la filiación divina; la romana, en cambio, la perduración de la fuente generativa. Por ende, es connatural a la religión griega tectónica el mito discriminante y revelante; está en la esencia de la religión latina la exclusión de todo mito, la pertenencia semántica a una *res sacra* originaria, indivisa, inarticulable en una teogonía configurante. No hay mito ni teogonía en el horizonte romano.

La religión tectónica es teogónica, cosmogónica, teándrica; la religión "energéitica" carece de tales condiciones, pero se mantiene incorporada a una experiencia de la inmediatez telúrica.

Al mismo tiempo, sin embargo, dos invariantes históricas, una en cada contexto lingüístico-semántico-religioso, y dos variables morfológicas congruentes se observan a partir del siglo V a.C. Para el complejo paso del arcaísmo griego al período clásico del helenismo, y de éste al período helenístico, una emersión de ritos, figuras, revelaciones salvíficas, integrativas, que se concentran en los cultos mystéricos o en los cultos orgiásticos. A su vez en el área latina, con seguridad desde fines del siglo IV a.C., pero con mayor intensidad y celeridad desde la segunda guerra púnica, el sincretismo helenístico-romano conmueve los fundamentos arcaicos de la vieja religiosidad latina y contagia su semántica con la tectónica helénica del mito teogónico, entre otras cosas.

En el caso de las manifestaciones salvíficas, los cultos mystéricos que hunden desde luego sus raíces en las épocas homérica y prehomérica, no pierden sin embargo su sentido de la "visión" divina, aunque desligada de la historia mítica que pasa a ser un texto hierofántico. En cambio, por influencia del theomorfismo griego, sobre todo a nivel de la lengua literaria, la antigua condición numinosa de la religión latina se contagia del mito y de las connaturales

formas divinas. Pero aun en este contexto se puede hablar con cierta verosimilitud de dos categorías inconfundibles en la religión antigua, desde el punto de vista lingüístico-semántico: la del *mysterion*, para el ámbito de la religión helénica —confrontado, claro está, con la tectónica de las formas o de la lumbre—; y la del *numen*, específicamente romano, insertado en los antecedentes que llamé potenciantes, para el área latina —aunque confrontado a su vez con las tendencias del sincretismo helenístico-romano—. Éstas se consolidan y expanden a partir del siglo II a.C. y terminan por insertarse en el cristianismo, o por desaparecer desde los siglos IV y V de nuestra era. Indaguemos primero contra estos trasfondos, la noción de *mysterion* y de *numen*, para inducir otras conclusiones recapitulatorias, que ilustran las condiciones del campo semántico elegido para nuestra exploración.

3

En cuanto a *mysterion*, aclaremos en primer lugar que sus complejos orígenes y más complejo desarrollo en la historia de la lengua griega, de la religión griega precristiana, en la religión y teología greco-cristiana, etcétera, y su influencia ulterior en todas las áreas occidentales ostentan signos importantes de ser un centro semántico de incalculable proyección histórico-lingüística, cultural, literaria, teológico-religiosa, mística, cultual, etcétera. Pero conviene precisar que sólo atenderemos al momento originario, específicamente helénico, dentro de los caracteres brevemente recapitulados para la religión griega, y a su inserción en el período helenístico.

La etimología de la palabra es imprecisa y discutible. Hagamos una breve recapitulación de este problema.

Mysterion propone por el sufijo congruente una derivación de segundo grado. El primer grado, *mystes* (iniciado), ligado a su vez al verbo *myo* o *myeo*: "abrir y cerrar los ojos en el acto de visión, abrir y cerrar la boca en el acto de proferición", implica escalas de contemplación, meditación, determinación entitativa, y tal vez la trascendencia absoluta, desde el lado de la visión en la tiniebla insumente, desde el lado de la proferición en el silencio místico. Estas dos inferencias no son absolutamente claras en el helenismo arcaico-clásico, aunque por la historia semántica en el período helenístico-romano podemos presuponerlas.

Ahora bien, para realizar la experiencia de *myein* y tomarse *mystes*, se precisa el *mysterion*, o más frecuentemente en plural, los *mysteria* (lo que está indicando un plano muy concreto), es decir, un ámbito recoleto, espacio del *mysterion*, ciertas acciones que reactualizan la esencia y operación del *myein*, ciertas palabras que develan e interiorizan esas acciones sacras y en fin ciertos signos comprensivos que desocultan, en su propio velamen, el sentido último de todas ellas. De allí la triple composición que hará del profano un *mystes*, y de éste un itinerario por el *myein* develador. Esa estructura ternaria se expresa también en plural, y más concretamente en los participios plurales, correspondientes a tres verbos griegos, que son de la esencia de *mysterion*, a saber: *ta*

drómena (o sea acciones, representaciones, concretas relaciones de figuras y gestos); *ta legómena* (o sea, palabras hierofánticas o hýmnicas que podrían corresponder a itinerarios de anábasis y katábasis); *ta deiknýmena* (los signos mostrados, que resumirían con una potencia sacramental, en una figura comprensiva, la reunión de todos los fragmentos). En este sentido originario, si se acepta tal etimología, *mysterion* se incardina sin duda, junto con la noción de *mythos,* en los antecedentes más profundos de la experiencia religiosa griega, si como hemos propuesto en nuestro libro *Tránsito del mythos al logos, mythos* es palabra de un *myein* originario.

El término *mysterion*, singular o plural, emerge en la lengua griega con seguridad desde fines del siglo VII y principios del VI, tanto en textos literarios como epigráficos. Recordemos que es la prosa de Heráclito la que lo registra por primera vez, aunque no podamos establecer con certeza el significado que tenía para el filósofo. Curiosamente pues, nada definitivo y nítido, en cuanto al sentido último de *mysterion*, puede extraerse de la confrontación textual hasta el fin del período helenístico-romano. Sin embargo, resulta claro por la etimología y por el uso desde Heráclito a Platón, que en definitiva la estructura de *mysterion* propone un estado de visión unificante en la *epopteía*, palabra que está ligada desde luego a la función de los ojos. Las supuestas contradicciones entre la religión olímpica, apolínea, de la lumbre y la religión mystérica de la penumbra, se esfuman, aunque podamos definir en la primera la tectónica de las formas divinas y en la segunda la visión unificante. El paso de audición y visión en los *mysteria* originarios, es decir, el paso por las tres categorías estructurales (las acciones, las palabras, los signos) conducen en definitiva a la visión en que descansa el *mystes*, o mejor dicho por la que el iniciado se torna solamente *mystes*, o sea, incorporado al *myein* absoluto.

Una confirmación indirecta de esta interpretación inducimos de los textos platónicos, que intentan hacer de Philosophia una iniciación mystérica para alcanzar la más alta visión, propia del filósofo. Lo que en la tradición mystérica cultual es la visión de signos que acontece en la acción sacra, y tal vez en la resonancia de los hymnos sagrados que entonan otros por iniciarse o ya iniciados, en Platón se cambia en la visión inteligible del Uno, de la Idea del Bien, de la deidad; y lo que en aquella tradición es un camino iniciático para alcanzar la *epopteia*, en la Philosophia es el camino anabático de la mente para alcanzar la trascendencia del Bien o del Ser, para reposar después de la "caza del ser" según la imagen platónica: ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν (*Phaid.* 66 c). A los ritos secretos se sustituyen las conciliaciones y armonías conceptuales, que se tornan doctrina secreta en boca del maestro. Quizás es ésta una ambivalencia platónica: mentar la tradición de los *mysteria* helénicos, pero significar la propia esencia cognitiva del filósofo; en esa ambivalencia, pues, ubíquense los orígenes de modulaciones semánticas de incalculable repercusión, que no es conveniente mencionar en este panorama. Anotemos sin embargo la densidad griega del término, su amplitud significante que lo torna propicio también para lo que llamé concentración del *sensus*. Ello ha podido acontecer en diversos períodos de la lengua griega, hasta la forja del griego cristiano, que constituye sin duda un lapso de singular densidad.

Proponemos pues interpretar las complejas constancias semánticas de *mysterion*, preplatónicas, prehelenísticas, como un segundo arco tectónico de la religión que intuye, convive y despliega históricamente la experiencia teándrica, que en el mito olímpico se da por las generaciones divino-humanas. Explicaríamos así por qué razón el griego es la lengua del Evangelio, que pretende ser, al margen de nuestra creencia personal, la historia del Dios-Hombre. Y si hemos recordado la sentencia de Demócrito a propósito del fragmento antropológico, que tiene tal vez —como dije— una resonancia teológica, ¿no se aplica acaso esa resonancia al magno pasaje de San Juan, XIV, 8-10: "Felipe, quien me ve, ve también al Padre (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα). Entonces, ¿cómo dices: muéstranos al Padre?". La visión de Felipe es pues la *epopteia* de la Fe.

En el *mysterion* compartido por el rito cultual, la *diakósmesis* mundana, cósmica, divina, teogónica, inhabita al iniciado que participa de los *drómena* divinos, que se tornan *diakósmesis* interiorizada. Pero así como en la primera se unifica el ascenso en el reino de Zeus, que es inviolable e irreversible, en la segunda las escalas mystéricas conducen a la visión unificante, sin anular empero la existencia del hombre. Por esto la he llamado experiencia teándrica. ¿Era acaso Platón un iniciado que sin infringir el secreto mystico trasbordó sutilmente, con su genio poético, la semántica de *mysterion* a nivel de la experiencia metafísica? ¿Son acaso Sócrates y Diótima, entre otros, hierofantes que lo iniciaron en esos signos, y son sus diálogos, los diálogos platónicos, el testimonio de *ta legómena* mystéricos? Así lo entendió el Renacimiento, el humanismo de la Academia Florentina y de Marsilio Ficino; y así, por interposición de Italia, contagió todas las áreas culturales de Europa, antes de las tendencias del racionalismo cartesiano.

Estas condiciones histórico-religiosas tendrán profunda repercusión en los ritos salvíficos del período helenístico-romano, en las orientaciones culturales del cristianismo primitivo, en la literatura greco-cristiana y en la teología de los padres griegos, asunto menos conocido entre nosotros, sobre el cual no podemos extendernos ahora.

4

Conviene pues pasar a la noción latina de *numen*, para cumplir con la confrontación propuesta. Como en el caso de *mysterion* para la historia ulterior de la cultura antigua, de su articulación con el cristianismo, etcétera, *numen* es cabeza de una descendencia semántica muy compleja, hasta el lenguaje crítico en la historia de las religiones, o de la experiencia religiosa en el mundo occidental. Cito por ejemplo la distinción de *heilig* y *numinosum* en la obra de Rudolf Otto, *Das Heilige* (Munich, Beck, 1936). Nosotros, sin embargo, establecemos un campo restringido al latín arcaico o de los primeros períodos de la república romana, sin entrar a discriminar sus innegables repercusiones ulteriores en el complejo panorama del latín. Interesa en este momento aislar una categoría religiosa latina, tan característica

en Roma como la de *mysterion* en Grecia, para inducir de su confrontación otras constancias que interesan a la historia de la cultura, a la interpretación filológica del mundo antiguo, o a las reflexiones de un humanismo alertado que devuelve al estudio de la antigüedad la urgente palpitación de una vida originaria.

La etimología de *numen* es oscura y controvertida. Su supuesta relación con el griego *neuma* y *pneuma* es totalmente desechable. Dentro del mismo latín es incluso discutible su pertenencia a la raíz del verbo *nuo*, ya que, como subraya Ernout, no hay testimonio cierto del verbo simple. Asimismo "ninguna forma derivada o concurrente está representada en las lenguas romances". Poco es lo que podemos inferir de los parcos testimonios, anteriores al siglo I a.C., en los fragmentos de los poetas Accio y Lucilio, y en algunas glosas congruentes de gramáticos posteriores. El vocablo acepta una expansión semántica al final del período republicano, en la obra de Cicerón y de Lucrecio. Luego, en el período augusteo, esas vastas significaciones inasibles se adensan en la lengua poética de Virgilio, Horacio y Ovidio y en la prosa de Tito Livio.

De todos los fragmentos anteriores al siglo I y de las glosas que podemos rastrear sobre los mismos, particularmente en Varrón, obtendríamos un sistema semántico curioso, determinado por ciertas alineaciones o paralelismos, o dípticos que no expresan una sinonimia categórica, sino que, como ocurre en el estilo ritual de la religión romana, parecen más bien entreabrir, profundizar y designar un modo de patencia del *sensus* arcaico. Esas alineaciones, o dípticos lingüísticos, serían las siguientes:

numen et nomem — *numen et vis*
numen et momen — *numen et imperium*

El ordenamiento que propongo tiene desde luego un cierto propósito sistemático. Quiero inducir del conjunto semasiológico del latín arcaico la existencia de una densidad significativa que se traslada, según notables recursos expresivos y recapitulatorios, a nivel de cada término congruente. La experiencia numinosa *latina* correspondería, en un lírico moderno, a la experiencia del "ángel" rilkeano: donde Rilke dice *Engel* pongamos *Numen* y tendríamos posiblemente un justo paralelismo para resumir ciertas connotaciones semánticas del *numen* arcaico, que determina a su vez ciertas corrientes profundas de la religión romana. Dice Rilke, en efecto, en la *Primera Elegía*:

> "¿Quién si yo gritase me oiría en fin, quién
> de entre los órdenes angélicos? E incluso supuesto
> que me tomase alguno súbitamente contra su corazón,
> yo perecería por su existencia más fuerte. Pues
> bello no es más que lo terrible, su comienzo,
> el que nosotros precisamente soportamos,
> y lo admiramos tanto, porque desdeña indiferente
> destruirnos..."

Y luego en la *Segunda Elegía: Jeder Engel ist schreklich* ("todo ángel es terrible"), que corresponde a la categoría, expresada en la *Primera: Ich verginge von seinem stärkeren Dasein.*

Sólo los poetas acceden a esta terribilidad, y algunos perecen, como Hölderlin o Lugones. Sólo los augures romanos podían *ertragen* (sostener), como dice el texto lírico, la terribilidad del *numen*. En la condición de terribilidad se resume lo que estaría en los niveles entitativos y manifestativos del *numen*, comenzando por el *nomen* (es decir la palabra ritual, augural, convocante) y culminando en la sacra energía vigente en *imperium*. En la densidad de *numen* veo un acceso de la experiencia latina al fondo inatendido de la existencia, sentida como brote indeficiente; lo que la enigmática expresión *di indigetes* ha conservado quizá como testimonio de la genérica y conciliadora nominación ritual. En cambio en *nomen, vis* e *imperium* discierno la *operatio* como una disponibilidad constructiva/destructiva, conciliante o renuente, promotora o recesiva. Ninguna de ellas sería posible sin el *nomen*, que es el estrato connatural de la existencia fundante. Y curiosamente no necesito recordar las concepciones lingüísticas de la antigüedad, desde Aristóteles a los estoicos y epicúreos, acerca de la lengua como *enérgeia,* para sugerir en la experiencia arcaica latina de *nomen et numen* algo más que una oscuridad designativa en tiempos prerracionales, como quiere el positivismo. No. La experiencia latina del *numen* comporta un sentimiento particular del lenguaje, tanto como una entrada al relegado asilo del brote indeficiente, allí donde las tensiones profundas son siempre manifestantes, allí donde la penumbra recesiva tiende, como dice Lucrecio, *in dias luminis oras*, en fin, donde el ser-*numen* es el ser-*nomen* y por ende *vis* e *imperium*.

5

Saquemos ahora algunas conclusiones de este somero análisis semántico y definamos brevemente otros horizontes implícitos en nuestro periplo histórico-lingüístico en el territorio de la antigüedad.

Mysterion implica posesión y perspicuidad, ascenso penumbroso pero diáfana contemplación cognitiva. La experiencia mystérica, como todo lo griego, implica una fuerte radicación en el sentimiento del "uno y todo" originario, pero también un nítido ascenso por los intervalos constructivos, lo que se denotará en el término *diakósmesis* de vastas resonancias pitagóricas hasta el fin del helenismo. La experiencia mystérica comparte pues dos polos, ya propuestos en la etimología de *myein*: el de la conciliación en el asilo del Uno Inviolable, Inconfigurado, Inefable; el de la escala musical que, en el intervalo melódico y en el ritmo, propone la categoría de todos los entes reales o posibles, de todas las sustancias, esencias o *ousiai*, ideas (en todos los sentidos reales que este vocablo tiene en griego), de todos los elementos o *stoikheia*, en fin de todos los rostros, miradas, oídos, manos, figuras, pasos, huellas, lumbres o sombras. Por esto para Anaxágoras la esencia del

mundo es *diakósmesis*, incluso en las partículas physicas elementales; y para Demócrito la esencia a su vez es el Ritmo, incluso en la sustancia de las formas absolutas y fundantes, lo que la doxografía ha llamado átomo. Poderosa intuición griega que entraña la visión del cosmos inviolable y de su fundamento fundante. Pero también la experiencia mystérica comporta, como dije, la convivencia con la tierra generadora para ascender en vía congruente e iluminativa a la visión de lo ingenerado e ingenerable, que trasciende el reino de los dioses olímpicos, generables, generados, aunque inmortales. ¿Qué territorio es ése de lo generado e ingenerable? ¿Qué se extiende más allá de la común estirpe generable de los dioses y de los hombres, según Píndaro?

"Una es la raza de los hombres,
otra de los dioses,
aunque de una sola madre
respiramos ambas.
No discrimina sin embargo
una fuerza cabal a cada una,
pues por un lado la nada,
por el otro la broncínea sede
de los dioses perdura
inconmovible siempre.
Con todo empero en algo
confrontamos con los inmortales
sea por una magna mente,
sea por un vigor del cuerpo,
sin saber nunca sin embargo
ni en pleno día,
ni en las nocturnas sombras
hacia qué meta
nos prescribió el destino nuestro curso".
(*Nemea VI*, 1ª estrofa)

Por la *Teogonía* el griego concibe la unidad constitutiva de las filiaciones divinas. Por la experiencia mystérica, en cambio, incluye la existencia del hombre en lo ingenerable, trocando por los *drómena, legómena, deiknýmena*, en unidad de visión generativa, la forzosa fragmentación de los entes, la forzosa contrariedad de la existencia humana. Nos trasladamos por los *mysteria* convividos allende la estrofa de Píndaro, que deja una sugerencia del *mysterion* generable, pero no de la *epopteia mystica*. La religión griega es, en todos sus rumbos, una religión óntica, *theándrica*, *perikhorética*, que con su doble giro, olímpico y mystérico, presenta la esencia inalcanzable del hombre, porque es la idea, o sea la forma que puede inhabitar la deidad.

Nada de esto en *numen*, lo que no significa que la semántica latina no aluda o miente profundidades densas y vastas, profundidades mysteriosas en el sentido latinizado con que nosotros usamos esta palabra. *Numen* indica ante todo la sede unívoca, generativa, potenciante de la vida. No implica repartimiento

de formas, articulación de perfiles, sino *enérgeia* constructiva, que en el campo del hombre se torna ambivalente, a causa de la capacidad semántica del hombre. *Numen* y hombre se enfrentan, confrontan, alían, desglosan en la dimensión del lenguaje. Por esto *numen* y *nomen* representarían la arcaica pertenencia del *sensus* latino a un seno ingenerado que los contiene a los dos. Por esto, en el hombre romano toda *res sacra* está del lado del *numen;* todo *verbum* del lado del *nomen*. Pero *res* y *verbum,* como he tratado de probar en otra ocasión, son centros significantes que en el lenguaje histórico, en la historia empírica del latín trasiegan densidades lingüísticas, ónticas, de esta lengua inabarcable en su semántica totalizadora de líneas coextensivas y coimbricadas; en este *sensus* inarticulable según patencia cosmogónica, porque *numen* no es principio articulante de ninguna teogonía y por ende de ningún mito. Fue la ciencia de los augures la que desplegó los *nomina* sacros, designativos, que recortaron en la semántica unívoca la multivocidad profundamente diferente del latín: fue ése el origen de la caída del artículo indoeuropeo, tan importante en el griego o en el germánico, y fue esa ausencia lingüística la que potenció la extrema densidad de las nominaciones latinas. Si es verdad que no podemos concebir el hombre griego, la religión griega, la experiencia mythica griega sin el carácter tectónico ya explicado, también es verdad que la religión romana presenta, en todas las laderas del *numen* indiviso, el sentimiento de una radicación perfecta en la unión originante de mundo y palabra. Y si la religión griega es causa de la perspicuidad del *mythos* y de la filosofía, si esa diafanidad es coextensión de la semántica lyrica de los orígenes, la religión romana, por su parte, es causa del carácter generativo del latín en las lenguas romances, y por ende es principio de incontables generaciones lyricas, potenciadas por el *numen* originario.

Estas confrontaciones nos llevan a capítulos sumarios de una historia humanística de profundas resonancias espirituales y culturales, que naturalmente exceden el marco de esta indagación. Quiero sin embargo deducir una última nota, que puede prepararnos para otra senda histórico-filológica de incontables repercusiones. Me refiero a la incidencia de tales constancias en el cristianismo primitivo, o —para ser más exacto— en el lenguaje y en la semántica del cristianismo griego y latino respectivamente.

Pues en el primer caso, o sea en el greco-cristianismo se instaurará la experiencia mystérica, y la teología será para los Padres griegos la teología *theándrica*, *perikhorética*, *theogónica*, *kosmogónica*, de la filiación divina. Mientras que, en el segundo caso, en el horizonte de la latinidad romana, los Padres latinos acentuarán quizá la unidad de la esencia divina, pues pertenecen por la semántica al territorio del *numen* concentracionista e irradiante. En el greco-cristianismo predominará la Triadología de los rostros divinos; en el romano-cristianismo se abismará el alma en la Unidad Ingenerada.

Vastos capítulos históricos surgen de estos nítidos antecedentes, que afectarán las preocupaciones profundas de los mejores teólogos, humanistas, filólogos, mysticos, corrientes espirituales, formas pedagógicas, imágenes lyricas, en fin, textos fundamentales de las áreas semánticas de Occidente. En todas ellas sin embargo esplenderá el espíritu griego, que une de un modo misterioso la más alta cúspide mythica, es decir la poesía, y la más alta cúspide metafísica, es decir, la trascendencia de todo mito. Será por eso que Aristóteles tuvo, según

Jaeger, tanta claridad del *holon* griego en el crepúsculo de su vida. Recordamos su testamento y su correspondencia, escrita desde su destierro en Calcis de Eubea. Esos testimonios permiten a nuestro maestro germánico, Werner Jaeger, inducir una conclusión humanística notable: "Estas palabras 'de su testamento' —dice Jaeger (*Aristóteles*, pág. 368)— las escribió un hombre solitario. Un vestigio de esa soledad nos queda en una confesión extremadamente emotiva que hace en una carta de este último período, palabras que despiden una inimitable fragancia personal. *"Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos"*. "En el interior de la casa ruidosa —comenta Jaeger— está sentado un anciano que vive exclusivamente para sí, un eremita, para emplear su propia expresión, un yo retirado en su propia intimidad, una persona que en sus momentos felices se pierde en el profundo país de las maravillas que es el mito".

Porque ese *myein* originario, agregamos nosotros, no podía faltar en la más alta cúspide metafísica del espíritu griego. Y si el modelo recapitulatorio de Aristóteles, modelo conmovedor para nosotros que transcurrimos inocultables tempestades semánticas, se torna un reclamo de orígenes intactos; y si la condición de recapitulación, que es signo de América, recela de la instauración consumativa y fundante, entonces por nuestra lengua maternal reingresamos en el territorio del *numen* potenciante; por nuestra Fe reinstalamos a América en el *mysterion* compartido de la virtud agapística.

Romanos por el *numen*, somos griegos por el *mysterion* fulgente en su lumbre penumbrosa y protectora. Quizás en esa tensión originaria se afincan nuestra inconfundible radicación histórica, su recurso intramundano, sus conflictos constructivos o destructivos, según sea la claridad con que asumimos nuestro destino. Duro destino ése que comportamos, pero tal vez grandioso como el de Roma.